

ROUSSEAU Y LA SOBERANÍA DEL PUEBLO*

ROUSSEAU AND THE PEOPLE'S SOVEREIGNTY

YVES CHARLES ZARKA

Université René Descartes Paris 5 (Sorbonne)

Fecha de recepción: 1-11-2005

Fecha de aceptación: 16-11-2005

Resumen: *El artículo reflexiona sobre el nuevo concepto de soberanía del pueblo que se origina con el pensamiento de Rousseau, cuya obra representa un giro en la historia de la soberanía. Con él, la soberanía del pueblo pasa de ser virtual o potencial a ser en acto. Y.C. Zarka muestra cómo esto es posible gracias a las ambigüedades y las aporías. Precisamente por ello, para que la soberanía del pueblo llegue a ser el principio real de las democracias históricas, será preciso desprenderse de ella.*

Abstract *The article explores the new concept of people's sovereignty proposed by Rousseau. Y.C. Zarka explains how the people's sovereignty in potentia becomes people's sovereignty de facto due to the ambiguities and aporias of Rousseau's theory. Nevertheless, if we want to base the historic democracies on people's sovereignty, it will be necessary to overcome the Rousseau's notion of popular sovereignty.*

PALABRAS CLAVE: soberanía popular, democracia, voluntad general.

KEY WORDS: popular sovereignty, democracy, general will.

Hay un punto particular de la historia de la soberanía cuyo alcance me parece de una importancia totalmente considerable. Quiero hablar de la noción «soberanía del pueblo». En cierta manera, puede decirse, sin exagerar, que to-

* Traducción de Emilio Moyano, Universidad Carlos III de Madrid.

El artículo que ahora se traduce fue publicado bajo el título “Le tournant rousseauiste ou la réinvention de la souveraineté du peuple”, en G.M. CAZZANIGA, Y.C. ZARKA (Dirs.), *Penser la souveraineté à l'époque moderne et contemporaine*, Edizioni ETS-Vrin, Pisa-París, 2001, pp. 287-302. Asimismo, fue objeto de la conferencia titulada “Rousseau y la soberanía del pueblo” pronunciada en el marco ciclo “Pasado y presente de la democracia”, impartido por el autor y organizado por el Instituto de Derechos Humanos “Bartolomé de las Casas” de la Universidad Carlos III de Madrid, en el mes de mayo de 2003 [N del T].



da la historia moderna de la soberanía ha girado en torno a este concepto, incluso en los pensadores cuya intención absolutamente explícita era mostrar que la noción de soberanía del pueblo era insostenible o en el fondo inviable.

Lo que deseo mostrar aquí es cómo, a través de las ambigüedades y las aporías, y no a pesar de ellas, Rousseau efectúa un giro en la historia de la soberanía. Este giro consiste en hacer de la soberanía del pueblo una realidad, un acto, cuando antes esta noción no representaba más que una potencialidad. Con Rousseau se pasa de una soberanía del pueblo virtual o potencial a una soberanía del pueblo en acto. Pero, como se verá más detalladamente a continuación, es una composición aporética de lo absoluto y lo relativo, lo sagrado y lo profano, lo ideal y lo real, lo ahistórico y lo histórico. Esta composición aporética tendrá fin después de Rousseau. Dicho de otro modo, habrá que pasar por una crítica de la soberanía rousseauniana para que la soberanía del pueblo llegue a ser el principio real de las democracias históricas.

El pensamiento de Rousseau constituye un giro en la medida misma en la que funda un nuevo concepto de soberanía del pueblo que va a ocupar el centro de la reflexión política hasta nuestros días. Pero trataré de mostrar al mismo tiempo que, es precisamente de esta teoría de la soberanía del pueblo de la que habrá que desprenderse, de la que habrá que liberarse –y no será fácil– para abrir la vía a la experiencia histórica de la democracia real, es decir, a una concepción de la soberanía desacralizada de los pueblos históricos, susceptible de inscribirse en las instituciones jurídico–políticas reales.

1. LA SOBERANÍA IMPRACTICABLE DEL PUEBLO

Rousseau no inventó la noción de soberanía del pueblo, ni mucho menos. Podría fácilmente mostrarse que esta noción tiene una larga historia. Para limitarnos a los tiempos modernos, debe señalarse que los monarcómacos protestantes hicieron uso de esta noción en la primera parte del siglo XVI. La soberanía es para ellos la del pueblo o la de sus representantes. Hay que señalar sin embargo que, antes de Rousseau, la soberanía del pueblo era considerada como fundamento posible de la legitimidad del poder político, para ser enseguida neutralizada. Tan pronto como la soberanía del pueblo es nombrada, es desprovista de toda su carga políticamente explosiva. En los monarcómacos en particular, el paso por los representantes del pueblo, es decir, los magistrados, es indispensable. La soberanía del pueblo no se ejerce directamente, no se pone en práctica más que por mediaciones cuya



función es precisamente impedir al pueblo llegar a ser una fuerza autónoma, imposible de dominar.

Dicho de otro modo, los teóricos de la soberanía anteriores a Rousseau, en su mayoría, han tratado de mostrar que la soberanía del pueblo no puede ponerse en práctica por sí misma o al menos que, si puede hacerlo, es únicamente en el acto que la destituye o la aliena, provisional o definitivamente. La soberanía del pueblo era considerada simplemente como un momento de la constitución de la soberanía. Para mostrarlo de manera más detallada conviene examinar los argumentos que sostienen esta imposibilidad de poner en práctica la soberanía del pueblo en los teóricos de la soberanía anteriores a Rousseau: Grocio, Hobbes y Burlamaqui. Escojo estos tres autores porque sus argumentos son diferentes y nos permitirán captar diferentes aspectos de la impracticabilidad de la soberanía del pueblo.

1.1. Grocio

Grocio define la soberanía en el capítulo III del Libro I de *De jure belli ac pacis*:

“He aquí en lo que consiste el poder civil (potestas civil). Se le llama soberano (summa potestas) cuando sus actos son independientes de cualquier otro poder superior, de suerte que no pueden ser anulados por ninguna voluntad humana. Digo por ninguna otra voluntad humana, puesto que hay que exceptuar aquí al soberano mismo, que es libre de cambiar su voluntad, así como el que le sucede en todos sus derechos y que, por consiguiente, tiene el mismo poder y no otro”¹.

La soberanía (*summa potestas*) se define por tres propiedades: 1) es un poder civil cuyos actos son independientes de cualquier otro poder superior; 2) sus actos no pueden ser anulados por ninguna voluntad humana; 3) de lo que se sigue que sólo el soberano mismo o su sucesor con el mismo poder conserva la libertad de cambiar sus actos. Todo esto es de origen eviden-

¹ H. GROCIO, *De iure belli ac pacis libri tres in quibus ius naturae et gentium item iuris publici praecipua explicantur [...]*, 1625, cur. B. J. A. de Kanter-van Hettinga Tromp, Lugduni Batavorum, In aedibus E. J. Brill, 1939, Scientia Verlag, Aalen, 1993, p. 100; traducción al francés de J. BARBEYRAC, *Le droit de la guerre et de la paix*, Ámsterdam, 1724, reimpresión en la Bibliothèque de Philosophie politique et juridique, Université de Caen, 1984, p. 120.

Existe versión española *Del derecho de la guerra y de la paz*, versión directa del original latino por Jaime Torrubiano Ripio, Editorial Reus, Madrid, 1925, pp. 153-154. No obstante, hemos optado por traducir del texto francés, utilizando así el término “soberano”, que preferimos a la expresión “poder supremo” de la versión española [N del T].

temente bodiniano, pero no me detengo aquí. En cambio lo que es aquí importante para mi propósito, es que Grocio distingue dos sujetos de la soberanía: un sujeto común (*subjectum commune*) que es el Estado (*civitas*) y un sujeto propio (*subjectum proprium*) que es la persona una o múltiple del soberano. Evidentemente, Grocio no ha inventado esta distinción, pero extrae de ella la siguiente conclusión: es falso pensar que el poder pertenece siempre y sin excepción al pueblo, de suerte que tendría el derecho de reprimir y de castigar a los reyes cuando que abusasen de su autoridad. Un pueblo dispone del derecho de elegir la forma de gobierno que le parece mejor, dispone pues del derecho de someterse a una o varias personas por una transmisión total (y no parcial) del derecho de gobernar. Pero, desde entonces, el poder constituido no puede ser cuestionado por el poder constituyente. Grocio sostiene esta tesis contra las tesis de los monarcómacos para negar la existencia de un derecho de resistencia del pueblo o de los magistrados inferiores. La diferencia entre el *subjectum commune* y el *subjectum proprium*, es uno de los procedimientos que hace impracticable la soberanía del pueblo o, si se quiere, que no la realiza más que con la noción de *subjectum proprium*, es decir, en el acto por el cual se aliena. Son conocidos los sarcasmos de Rousseau contra las posiciones de Grocio:

“Grocio, refugiado en Francia, descontento de su patria y queriendo hacer la corte a Luis XIII, a quien había dedicado su libro, no escatima nada para despojar a los pueblos de todos sus derechos y revestir a los reyes con todo el arte posible”².

1.2. Hobbes

La segunda forma de neutralización de la soberanía del pueblo es obra de Hobbes. Preciso en seguida que la expresión no es empleada por él. La razón es particularmente simple: su teoría política tiene precisamente por objeto refutar la idea de una soberanía del pueblo practicable o efectiva. Esta refutación pasa por un proceso de neutralización: la atribución de la soberanía al pueblo no es inconcebible teóricamente, pero, de manera necesaria, es políticamente

² J.J. ROUSSEAU, *Contrat social*, II, II, en *Œuvres complètes*, Gallimard, coll. Pléiade tome III, Paris, 1964, p. 370.

Existe versión española por la que se cita, J.J. ROUSSEAU, *El contrato social o principios de derecho político*, estudio preliminar y traducción de María José Villaverde, Tecnos, Madrid, 4ª ed. 1999, reimp. 2000, p. 28. A partir de ahora, en las referencias, la página de la traducción aparecerá entre paréntesis [N del T].

impracticable. En efecto, el acto por el cual la soberanía es instituida, es decir, el acto que da nacimiento a la persona civil, instaure una relación entre los representados (los individuos) y un representante (un hombre o una asamblea, al menos en la versión que da el *Leviatán*). Ahora bien, esta asamblea puede estar formada por un pequeño número de hombres (aristocracia) o por la totalidad de los representantes (democracia). No hay pues ningún impedimento en el plano teórico para concebir al pueblo mismo como soberano. El soberano y el pueblo son instituidos al mismo tiempo, el pueblo es soberano cuando los representados mismos en su totalidad se instituyen como el representante. Ningún argumento prohíbe de derecho la posibilidad de concebir la democracia, es decir la soberanía del pueblo, aunque la palabra no sea empleada.

“La diferencia entre los Estados consiste en la diferencia entre los soberanos, o entre las personas representativas de todos y cada uno de los componentes del pueblo. Y como la soberanía está, o en un hombre, o una asamblea de más de uno, asamblea en la que, o bien todo hombre tiene derecho a entrar, o bien únicamente ciertos individuos que se distinguen de los demás, resulta manifiesto que sólo puede haber tres tipos de Estado”³.

Estas clases son evidentemente la monarquía, la aristocracia y la democracia. Hobbes tiene por tanto claro que la soberanía puede ser ejercida por el pueblo sobre el pueblo, es a lo que denomina democracia, *Democracy* o Estado popular, *Popular Common-wealth*⁴. Sin embargo, lo que no es imposible de derecho, es absolutamente imposible de hecho. «La diferencia entre estos tres tipos de Estado no radica en una diferencia de poder, sino en la diferencia de conveniencia o aptitud para producir la paz y seguridad del pueblo, fin para el que los Estados fueron instituidos»⁵. Es pues en el plano de los hechos en el que Hobbes quiere mostrar el carácter inviable de las democracias. El principio es el siguiente: hay una falta de efectividad de la voluntad soberana cuando es atribuida al pueblo, es decir, a la asamblea general de súbditos, *General Assembly of Subjects*⁶. Esta falta de efectividad se debe a la

³ T. HOBBS, *Leviatán*, XIX, edición Macpherson, Penguin Classics, Harmondsworth, 1968, p. 239.

Existe versión española por la que se cita, T. HOBBS, *Leviatán o la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*, versión, prólogo y notas de Carlos Mellizo, Alianza Editorial, Madrid, 1999, p. 169. A partir de ahora, en las referencias, la página de la traducción aparecerá entre paréntesis [N del T].

⁴ *Id.*

⁵ *Ibid.*, p. 241 (p. 170).

⁶ *Ibid.*, p. 245 (pp. 173-174).

inoperancia del acto de autorización, que no llega a constituir una diferencia entre la instancia que manda y la que obedece. La república popular es siempre impracticable. Desde su institución está condenada, bien a desmoronarse en la discordia (estado de naturaleza), bien transformarse en aristocracia y después en monarquía. En el plano político la soberanía del pueblo es impracticable y lo será siempre. En los *Elements of Law* (1640), Hobbes mostraba, por un argumento que no retomará en el *Leviatán*, que la democracia es, cronológicamente, la primera de las tres especies de gobierno:

“El primero en el tiempo de estos tres tipos de estos tres tipos fue la democracia; lo cual tuvo que suceder necesariamente, pues una aristocracia y una monarquía requieren la designación de personas mediante acuerdo; en una gran multitud de hombres el acuerdo debe consistir en el consentimiento de la mayoría, de modo que cuando los votos de la mayoría representan los votos del resto, existe realmente una democracia”⁷.

Sin embargo, Hobbes mostraba ya en esta obra que la democracia es esencialmente inestable: no puede políticamente durar. Es, en efecto, el lugar privilegiado de la demagogia y la ambición. De suerte que una «una democracia no es, en efecto, más que una aristocracia de oradores interrumpida a veces por la monarquía temporal de un orador»⁸. La democracia no es un régimen político viable, es por lo que se pasa a la aristocracia y de ésta a la monarquía. La soberanía del pueblo no es pues conceptual o jurídicamente imposible en Hobbes, pero es radicalmente impracticable en el plano político. El pueblo no puede ser su propio soberano porque la doble estructura derecho/deber, mandato/obediencia, no puede estabilizarse.

1.3. Burlamaqui

La tercera forma de neutralización de la soberanía popular se encuentra en los *Principes du droit politique*⁹ de Jean-Jacques Burlamaqui. He aquí la definición que da de la soberanía:

⁷ T. HOBBS, *The Elements of Law, Natural and Politic*, II, II, 1, edición de Ferdinand Tönnies, Frank Cass, Londres, 1969, p. 118.

Existe versión española por la que se cita, T. HOBBS, *Elementos de Derecho natural y político*, traducción de D. Negro Pavón, C.E.C., Madrid, 1979, p. 228. La referencia a la página de la traducción aparecerá entre paréntesis [N del T].

⁸ T. HOBBS, *The Elements of Law, Natural and Politic*, II, II, 5, cit., pp. 120-121 (pp. 230-231).

⁹ J.J. BURLAMAQUI, *Principes du droit politique*, Zacharie Chatelain, Ámsterdam, 1751, reimpresa en la Bibliothèque de Philosophie politique et juridique, Université de Caen, 1984.

“En cuanto a la soberanía, hay que definirla. El derecho de mandar en última instancia en la Sociedad civil, que los miembros de esta sociedad han concedido a una sola y misma persona para mantener el orden en el interior y la defensa en el exterior, y en general, para procurarse bajo su protección, por sus cuidados, una verdadera felicidad y, sobre todo, el ejercicio asegurado de su libertad”¹⁰.

Esta definición es muy interesante por los elementos que añade a las definiciones de la soberanía del siglo XVII. En particular, las referencias a la sociedad civil, a la prosperidad y a la felicidad. Sin embargo, en relación con la génesis de la soberanía sigue siendo muy tradicional, pues subraya el hecho de que ésta consiste en una convención de sumisión voluntaria por la cual «es posible despojarse a favor de alguien, que acepta la renuncia, del derecho natural que se tenía de disponer plenamente de la libertad y las fuerzas naturales»¹¹. El interés de la posición de Burlamaqui consiste, sin embargo, en el hecho de que la génesis de la soberanía política hace intervenir el término soberanía del pueblo:

“Hay pues que decir que la Soberanía reside originariamente en el pueblo, y en cada particular con relación a sí mismo, y que es el traslado y la reunión de todos los derechos de todos los particulares en la persona del Soberano lo que le constituye como tal, y que produce verdaderamente la Soberanía”¹².

Para responder a la objeción según la cual una multitud de individuos libres e independientes no tienen la soberanía y no pueden pues conferirla al rey, Burlamaqui muestra que los individuos poseen *virtualmente*¹³ la soberanía bajo la forma de la soberanía sobre sí o la libertad de disponer de su propia persona. La soberanía se constituye a partir de estas semillas. Pero una vez constituida ésta, no se puede ya hablar de una soberanía del pueblo:

“Así la distinción que hacen algunos políticos de una Soberanía real, que reside siempre en el pueblo, y de una Soberanía actual que pertenece al Rey, es

¹⁰ *Ibid.*, I, V, 2, pp. 42-43.

¹¹ *Ibid.*, I, VI, 5, p. 52.

¹² *Ibid.*, I, VI, 6, p. 52.

¹³ Este término es explícitamente empleado por BURLAMAQUI, cf. *ibid.*, I, VI, 14, p. 56: «El principal razonamiento que los políticos emplean para probar su opinión, es que ni cada particular entre un gran número de gente libre e independiente, ni la multitud entera, que no tiene de ninguna manera la majestad soberana, no podrían conferirla al Rey. Pero este razonamiento no prueba nada. Es cierto que ni cada miembro de la sociedad ni la multitud, están revestidos formalmente de la soberana autoridad tal como lo está el Soberano, pero es suficiente con que la posean *virtualmente*, es decir que tengan en ellos mismos todo lo que sea necesario para que puedan, por el concurso de sus voluntades, y por su consentimiento, producir la en el Soberano», la cursiva es mía.

igualmente absurda y peligrosa; es ridículo pretender que, incluso después de que un pueblo haya concedido la Soberana autoridad a un Rey, permanece sin embargo en posesión de esta misma autoridad, superior al Rey mismo”¹⁴.

La efectividad de la soberanía política no existe pues aquí más que en el poder instituido por la convención. La soberanía del pueblo no se realiza más que para destituirse ella misma.

Acaban de estudiarse tres figuras de la impracticabilidad de la soberanía del pueblo. El giro rousseauniano va a consistir en el paso a una concepción exclusivamente en acto de la soberanía del pueblo.

2. POSIBILIDAD DE REALIZACIÓN DE LA SOBERANÍA DEL PUEBLO

Con Rousseau la soberanía del pueblo proporciona el único concepto legítimo y válido de la soberanía, como puede mostrarse tanto en relación con los términos del contrato social, como con el concepto de voluntad general.

Rousseau quiere modificar al mismo tiempo el problema del contrato social y la respuesta que tradicionalmente se le ha dado. El problema consiste en volver a la primera institución: la del pueblo. El pueblo está ahora en el centro de la operación contractual, mientras que ésta tenía antes por función destituirlo quitándole toda posibilidad de ser el sujeto efectivo de la soberanía. El contrato social tiene pues por objeto mostrar cómo el pueblo se realiza como tal: «Antes de examinar el acto por el cual un pueblo elige a un rey, habría que examinar el acto mediante el cual un pueblo se convierte en tal pueblo, porque, siendo este acto siendo necesariamente anterior al otro, es el verdadero fundamento de la sociedad»¹⁵. No podría partirse de la distinción entre instancias exteriores entre sí –los individuos, el soberano, el pueblo– para mostrar que la soberanía se constituye por una transmisión de derecho de una a otra. Al contrario, hay que dar cuenta de la manera en la que una multitud llega a ser un pueblo: éste no es un momento en la constitución de la sociedad política, sino la meta. La dificultad a superar es la de la constitución de un cuerpo moral y colectivo superior a los individuos (dotado de una fuerza común) pero que, sin embargo, no les trascienda (cada uno se conserva tan libre como antes):

“Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y gracias al cual cada uno, en

¹⁴ *Ibid.*, I, VII, 13, p. 66.

¹⁵ J.J. ROUSSEAU, *Contrat social*, cit., I, 5, p. 359 (p. 13).

*unión de todos los demás, solamente se obedezca a sí mismo y quede tan libre como antes*¹⁶.

La cláusula única de este contrato, que pretende aportar una respuesta a esta dificultad, no hace mas que reproducir la antinomia entre el momento de la superioridad –«la alienación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad»¹⁷– y el de la no-trascendencia –«dándose cada uno a todos, no se da a nadie»¹⁸. El contrato social tiene algo de juego de manos por el cual se afirma resuelta la antinomia por su simple desplazamiento a otros términos. Lo esencial de la operación consiste, para Rousseau, en sustituir una distinción de los puntos de vista por la distinción de instancias exteriores entre sí:

*“Esta persona pública, que se constituye mediante la unión de todas las restantes, se llamaba en otro tiempo Ciudad-Estado, y toma ahora el nombre de república o de cuerpo político, que sus miembros denominan Estado, cuando es pasivo, soberano cuando es activo y poder al compararlo a sus semejantes. En cuanto a los asociados, toman colectivamente el nombre de pueblo, y se llaman más en concreto ciudadanos, en tanto son partícipes de la autoridad soberana, y súbditos, en cuanto están sometidos a las leyes del Estado”*¹⁹.

Los dos términos entre los cuales se realiza el contrato son de hecho el mismo, considerado bajo dos relaciones diferentes: como multitud de individuos, de una parte, como un todo, de otra. No se trata, pues, de un contrato jurídico propiamente dicho entre dos instancias realmente distintas, sino de la recalificación de una misma realidad: los individuos, que pasan del estatus de multitud discordante al de miembro del todo: «Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, recibiendo [nosotros] a cada miembro como parte indivisible del todo»²⁰. El segundo uso del «nosotros» es una recalificación del primero.

La soberanía del pueblo es la única forma en acto y válida de la soberanía porque solamente el pueblo puede dar un contenido real a la voluntad general.

2.1. La generalidad de la voluntad

La generalidad es constitutiva de la voluntad soberana. Esta voluntad es, en efecto, general en su origen, en su objeto y en su fin. Sus otras propie-

¹⁶ *Ibid.*, I, 6, p. 360 (p. 14).

¹⁷ *Ibid.*, I, 6, p. 360 (p. 15).

¹⁸ *Ibid.*, I, 6, p. 361 (p. 15).

¹⁹ *Ibid.*, I, 6, p. 361-362 (p. 16).

²⁰ *Ibid.*, I, 6, p. 361 (p. 15).

dades –es siempre igual, siempre justa, apunta necesariamente al interés público, etc.– se deducen de esta característica formal de generalidad:

“que la voluntad general, para ser verdaderamente tal, debe serlo en su objeto tanto como en su esencia; que debe partir de todos para aplicarse a todos, y pierde su natural rectitud cuando tiende hacia algún objeto individual y determinado”²¹.

Ahora bien, ¿qué voluntad efectiva puede dar un contenido real a la generalidad formal? ¿Cuál es el ser del que la voluntad puede ser general?

“Cuando todo el pueblo decreta sobre sí mismo, sólo se considera a sí mismo, y si se establece entonces una relación es del objeto en su totalidad, considerado bajo un punto de vista, al objeto en su totalidad bajo otro punto de vista, sin ninguna división del todo. Por lo cual la materia objeto de decreto es general, al igual que la voluntad que decreta. A este acto es al que yo llamo una ley”²².

El pueblo es pues el sujeto de la voluntad general, pero también su objeto, por eso mismo es el sujeto real y en acto de la soberanía: «De igual modo que la Naturaleza otorga a cada hombre un poder absoluto sobre sus miembros, el pacto social otorga al cuerpo político un poder absoluto sobre todos los suyos, y este mismo poder es el que, dirigido por la voluntad general, lleva el nombre de soberanía»²³

La generalidad es la condición formal a partir de la cual son determinados, al mismo tiempo, el contenido de la voluntad soberana y el ser moral del soberano. Este paso de la forma al contenido se hace por reducción de toda particularidad, que podría afectar a la voluntad general y la destruiría inmediatamente. En un primer sentido, se trata pues para Rousseau de purificar la voluntad general de toda particularidad que podría afectar a su origen, su acto o su objeto. Esto puede mostrarse fácilmente a propósito de la ley: «Cuando digo que el objeto de las leyes es siempre general, entiendo que la ley considera a los súbditos como corporación y a las acciones como abstractas, jamás a un hombre como individuo ni a una acción particular»²⁴. De suerte que, si la generalidad es la condición formal del contenido y del sujeto de la voluntad soberana, determina igualmente su límite: «vemos así

²¹ *Ibid.*, II, 4, p. 373 (p. 31).

²² *Ibid.*, II, 6, p. 379 (p. 37).

²³ *Ibid.*, II, 4, p. 372 (p. 30).

²⁴ *Ibid.*, II, 6, p. 379 (p. 37).

Nos apartamos aquí del texto de la traducción de M. J. Villaverde, para seguir la traducción de Mauro Armíño, pues en la primera “*sujets en corps*” es traducido como “sujetos en cuanto cuerpos”, Cf. J. J. ROUSSEAU, *Del contrato social; Discurso sobre las ciencias y las artes; Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, prólogo, traducción y notas de Mauro Armíño, Alianza Editorial, Madrid, 2000, p. 61 [N del T].

que el poder soberano, por muy absoluto, sagrado e inviolable que sea, no excede ni puede exceder los límites de las convenciones generales»²⁵.

Sin embargo, esta normatividad de la condición formal de generalidad no puede mantener su inmanencia con relación a las voluntades individuales, sino porque se la presupone en el corazón de cada particular. Sin esta presuposición, sería imposible pensar la libertad moral del estado civil tal como Rousseau la concibe: «se podría añadir, a lo dicho anteriormente, *la libertad moral*, que es la única que convierte al hombre verdaderamente en amo de sí mismo, porque el impulso exclusivo del apetito es esclavitud y *la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es libertad*»²⁶. Por le hecho de que cada uno puede escuchar en el interior de su persona la voz de la voluntad general, ésta no es simplemente una norma trascendente que se impondría desde el exterior a los individuos.

*“¿Cómo es posible que obedezcan sin que nadie ordene o que sirvan sin tener amo, siendo de hecho tanto más libres cuanto que, bajo una aparente sujeción, uno pierde la libertad sólo si esta puede perjudicar a la de otro? Estos prodigios son obra de la ley. Es tan sólo a la ley a quien los hombres deben la justicia y la libertad. Es ese saludable órgano de la voluntad de todos quien restablece, en el derecho, la igualdad natural de los hombres. Es esa voz celeste quien dicta a cada ciudadano los preceptos de la razón pública; quien le enseña a obrar según las máximas de su propio juicio y a no caer en contradicción consigo mismo”*²⁷.

Se comprende pues por qué el concepto de voluntad general no es solamente político sino también moral e incluso metafísico. La voluntad general puede ser así concebida como una norma que se impone al individuo y como la expresión de lo que es más propio a este individuo: «Cada individuo puede, en cuanto hombre, tener una voluntad particular contraria o diferen-

²⁵ *Ibid.*, II, 4, p. 375 (p. 33).

²⁶ *Ibid.*, I, 8, p. 365, la cursiva es mía (p. 20).

²⁷ J. J. ROUSSEAU, *Discours sur l'économie politique*, cit., p. 248 (p. 14). El párrafo de Rousseau comienza así: «La primera y más importante máxima del gobierno legítimo y popular, es decir, del que tiene por objeto el bien del pueblo, es, por tanto, como ya he dicho, la de guiarse en todo por la voluntad general. Pero para seguirla es necesario conocerla y sobre todo distinguirla de la voluntad particular, comenzando por uno mismo; distinción siempre difícil de hacer y para la cual sólo la más sublime virtud puede proporcionar luces suficientes», *Ibid.*, pp. 247-248 (p. 13).

Existe versión española por la que se cita, J. J. ROUSSEAU, *Discurso sobre la economía política*, traducción y estudio preliminar de José E. Candela, Tecnos, Madrid, 1985. La referencia a la página de la traducción aparece entre paréntesis [N del T].

te a la voluntad general que tiene como Ciudadano»²⁸. El conflicto no es solamente aquí entre la voluntad particular del individuo, que iría al interés particular, y la voluntad general del ser colectivo del soberano, que iría al interés común, sino que es interno al individuo mismo que escucha las dos voces. Este punto hace posible la muy famosa afirmación: «quien se niegue a obedecer a la voluntad general será obligado por todo el cuerpo: lo que no significa sino que *se le obligará a ser libre*»²⁹.

2.2. La absolutización de la voluntad general

Hay en Rousseau una absolutización más fuerte de la soberanía que en sus predecesores. El soberano de Hobbes, por ejemplo, es mucho menos absoluto que la voluntad general de Rousseau, porque no puede reducir un derecho de resistir al poder unido al ser mismo del individuo³⁰. «Se le obligará a ser libre» es una afirmación propiamente inconcebible en Hobbes. Ahora bien, la absolutización rousseauniana es al mismo tiempo una sacralización. Se supera aquí el lenguaje de la moral y de la metafísica por el de la teología: «El soberano, por ser lo que es, dice Rousseau, es siempre lo que debe ser»³¹. El ser que es siempre lo que debe ser es tradicionalmente el ser divino. Así la voluntad general es indestructible, no puede ser pues ni aniquilada, ni corrompida: «es siempre constante, inalterable y pura», aunque pueda ser eludida³². La soberanía, definida como el poder legislativo que no puede tener por sujeto sino al cuerpo del pueblo en su totalidad, es inalienable, indivisible, siempre recta –aunque pueda errar–, teniendo siempre el vista el interés común y sagrado: «...el poder soberano, por muy absoluto, sagrado e inviolable que sea...».

Posiblemente el lugar en el que aparecerá con más fuerza esta sacralización de la soberanía es en el capítulo del *Contrato social* «Del derecho de vida y de muerte». Para subrayar su alcance, conviene recordar que en Hobbes este derecho es profundamente problemático: no puede estar fundado en la convención social y aparece pues como el retorno de un arcaísmo en el seno

²⁸ J. J. ROUSSEAU, *Contrat social*, cit., I, 7, p. 363, la cursiva es mía (p. 18).

²⁹ *Ibid.*, I, 7, p. 364, la cursiva es mía (pp. 18–19).

³⁰ Cf. Y. C. ZARKA, *Hobbes et la pensée politique moderne*, PUF, París, 1995, en particular el capítulo X “Du droit de punir”, pp. 228–250.

Existe versión española, Y. C. ZARKA, *Hobbes y el pensamiento político moderno*, traducción de Luisa Medrano, Herder, Barcelona, 1997.

³¹ J. J. ROUSSEAU, *Contrat social*, cit., I, 7, p. 363 (p. 18).

³² *Ibid.*, IV, 1, p. 438 (p. 32).

mismo del Estado³³. Montesquieu por su parte, tiende a considerar el derecho de gracia y el derecho de vida y de muerte como atributo de la soberanía. Ahora bien, en Rousseau, al contrario, no hay derecho más cierto de la soberanía que el derecho de vida y de muerte:

“Quien quiere conservar su vida a expensas de los demás debe entregarla también por ellos cuando es necesario. Ahora bien, el ciudadano no es juez del peligro al que quiere la ley que se exponga, y cuando el Príncipe le dice: «es indispensable para el Estado que mueras», debe morir, puesto que sólo con esta condición ha vivido hasta entonces seguro, y puesto que su vida no es tan sólo un don de la naturaleza, sino también un don condicional del Estado”³⁴.

La sacralización de la soberanía explica que toda infracción al derecho social es considerada como una rebelión o una traición, que excluye al que la comete de su pertenencia al orden social. El criminal o el malhechor, sea quien sea, rompe por su acto el pacto social: es desposeído de su cualidad de persona moral y puede ser exiliado matado como enemigo público. La sacralidad de la soberanía del pueblo es así concebida exactamente sobre el modelo de sacralidad de la persona del rey, contra la que se ha afirmado y de la que, sin embargo, toma sus atributos. El exilio o la muerte deben azotar al ser, por decirlo así, impuro que ha atentado contra lo sagrado y que no puede ya volver a ser miembro del Estado. En efecto, el mismo Rousseau lo subraya, el soberano no puede pronunciar una condena particular, pero ésta se ejecuta en su nombre: «Pero se nos dirá que la condena de un criminal es un acto particular. De acuerdo. Por eso esta condena no corresponde al soberano; es un derecho que puede conferir, pero no puede ejercer él mismo»³⁵. Se deduce de manera evidente que el derecho de gracia se vuelve a partir de ahora incierto:

“Respecto al derecho de gracia, o al de eximir a un culpable de la pena impuesta por la ley y pronunciada por el juez, no corresponde sino al que está por encima del juez y de la ley, es decir, al soberano; sin embargo, su derecho a este respecto no está muy claro, y los casos en que se puede emplear son muy raros”³⁶.

Si fuera necesaria una confirmación última de esta sacralización de lo secular, la encontraríamos en el penúltimo capítulo del *Contrato social* «De la religión civil». Rousseau tiene por objeto mostrar que no había, antes del cristianismo, separación entre la teología y la política –incluso en lo que concierne a los Hebreos: «Estando, pues, cada religión unida únicamente a las leyes

³³ Cf. Y.C. ZARKA, *Hobbes et la pensée politique moderne*, cit., pp. 228–250.

³⁴ J.J. ROUSSEAU, *Contrat social*, cit., II, 5, p. 376 (p. 34).

³⁵ *Ibid.*, II, 5, p. 377 (p. 35).

³⁶ *Id.*

del Estado que la prescribe, no había otra manera de convertir a un pueblo que la de someterlo, ni existían más misioneros que los conquistadores; y siendo ley de los vencidos la obligación de cambiar de culto, era necesario comenzar por vencer antes de hablar de ello»³⁷ Es pues con el cristianismo con lo que la teología y la política se separan, causando «divisiones intestinas que jamás han cesado de agitar a los pueblos cristianos»³⁸. Rousseau ex-

³⁷ *Ibid.*, IV, 8, p. 461 (p. 131).

³⁸ *Ibid.*, IV, 8, p. 462 (p. 131). La denuncia por Rousseau de los efectos políticamente nocivos del cristianismo parece inspirarse en los *Discorsi* de Maquiavelo. He aquí lo que escribe Rousseau: «Pero me equivoqué al hablar de una república cristiana; cada una de estas palabras excluye a la otra. El cristianismo no predica sino sumisión y dependencia. Su espíritu es demasiado favorable a la tiranía para que ésta no se aproveche de ellos siempre. Los verdaderos cristianos están hechos para ser esclavos; lo saben y no se conmueven demasiado por ello: esta corta vida tiene poco valor a sus ojos», *Ibid.*, IV, 8, p. 467 (p. 137). Se puede comparar con este pasaje de Maquiavelo: «Pensando de dónde puede provenir el que en aquella época los hombres fueran más amantes de la libertad que en ésta, creo que procede de la misma causa por la que los hombres actuales son menos fuertes, o sea, de la diferencia entre nuestra educación y la de los antiguos, que está fundada en la diversidad de ambas religiones. Pues como nuestra religión muestra la verdad y el camino verdadero, esto hace estimar menos los honores mundanos, mientras que los antiguos, estimándolos mucho y teniéndolos por el sumo bien, eran más arrojados en sus actos. Esto se puede comprobar en muchas instituciones, comenzando por la magnificencia de sus sacrificios y la humildad de los nuestros, cuya pompa es más delicada que magnífica y no implica ningún acto feroz o gallardo. Allí no faltaba la pompa ni la magnificencia, y a ellas se añadía el acto del sacrificio, lleno de sangre y de ferocidad, pues se mataban grandes cantidades de animales, y este espectáculo, siendo terrible, modelaba a los hombres a su imagen. La religión antigua, además, no beatificaba más que a hombres llenos de gloria mundana, como los capitanes de los ejércitos o los jefes de las repúblicas. Nuestra religión ha glorificado más a los hombres contemplativos que a los activos. A esto se añade que ha puesto el mayor bien en la humildad, la abyección y el desprecio de las cosas humanas, mientras que la otra lo ponía en la grandeza de ánimo, en la fortaleza corporal y en todas las cosas adecuadas para hacer fuertes a los hombres. Y cuando nuestra religión te pide que tengas fortaleza, quiere decir que seas capaz de soportar, no de hacer un acto de fuerza. Este modo de vivir parece que ha debilitado al mundo, convirtiéndolo en presa de los hombres malvados, los cuales lo pueden manejar con plena seguridad, viendo que la totalidad de los hombres, con tal de ir al paraíso, prefiere soportar sus opresiones que vengarse de ellas. Y aunque parece que se ha afeminado el mundo y desarmado el cielo, esto procede sin duda de la vileza de los hombres, que han interpretado nuestra religión según el ocio, y no según la virtud», N. MAQUIAVELO, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio, Tutte le Opere*, a cura di Mario Martelli, Sansón Editore, Firenze, 1992, pp. 149-150.

Existe versión española por la que se cita, N. MAQUIAVELO, *Discurso sobre la primera década de Tito Livio*, traducción, introducción y notas de Ana Martínez Arancón, Alianza Editorial, Madrid, 2000, pp. 198-199 [N del T].

trae de ello dos conclusiones. La primera consiste en decir que es finalmente Hobbes quien ha sabido ver al mismo tiempo el mal y el remedio proponiendo reunir lo teológico y lo político bajo la égida de este último. Este punto ha de ser subrayado, puesto que es uno de los únicos lugares en los que Hobbes, no solamente no es condenado, sino aprobado: «De todos los autores cristianos, el filósofo Hobbes es el único que ha visto bien el mal y el remedio; y que se ha atrevido a proponer reunir las dos cabezas del águila, y reducir todo a la unidad política, sin lo cual jamás habrá Estado ni gobierno bien constituido»³⁹. La segunda consiste para Rousseau en definir una religión civil que tenga por objeto empujar a cada ciudadano a «amar sus deberes», «cuyos artículos corresponde fijar al soberano, no precisamente como dogmas de religión, sino como normas de sociabilidad, sin las cuales es imposible ser buen ciudadano y súbdito fiel»⁴⁰. Ahora bien, cuando se examina el contenido, puede darse uno cuenta de que algunos de sus artículos de fe son propiamente teológicos (la existencia de la divinidad, la vida venidera, la felicidad de los justos y el castigo de los malos) y otros teológico-políticos: la santidad del contrato. Se encuentra así realizada la sacralización de lo secular que hemos encontrado en los diferentes momentos constitutivos de la doctrina de la soberanía del pueblo. A partir de ahora, no solamente el contrato social, sino también la legislación del Estado se encuentra sacralizada en «una suerte de catecismo del ciudadano»⁴¹.

2.3. La composición del Derecho y de la virtud

Rousseau asocia en su teoría de la soberanía, las categorías jurídicas desarrolladas por los teóricos del derecho natural desde Hobbes y una teoría de las virtudes cívicas que reenvía a la República romana y a Maquiavelo. Debe al iusnaturalismo las nociones de estado de naturaleza y de contrato social, aunque modifique su sentido. Debe a la tradición republicana el uso de las nociones de virtud y de patria. Así, la voluntad general no es solamente la fuente de las leyes del Estado, sino que ella misma echa raíces en la

³⁹ *Ibid.*, IV, 8, p. 463 (p. 133).

⁴⁰ *Ibid.*, IV, 8, p. 468 (p. 138).

⁴¹ La expresión es de Robert Derathé en las notas a su edición del *Contrat social*, cit., p. 1504. Pero parece considerar esta integración de lo político en el campo de lo sagrado como una especie de accidente, «estaríamos tentados de ver una extraña confusión de lo profano y de lo sagrado» (*ibid.*). En cambio, creo que se trata de un punto central de la filosofía política de Rousseau.

virtud de los ciudadanos. Se encuentra un patriotismo y un llamamiento a la virtud cívica muy en consonancia con Maquiavelo⁴². Como éste, Rousseau asocia el amor de la patria y el amor de la libertad⁴³.

Virtud: "Un autor celebre⁴⁴ ha considerado la virtud como el fundamento de la república, porque todas estas condiciones no podrían subsistir sin la virtud; pero, por no haber hechos las distinciones necesarias, este gran genio ha carecido con frecuencia de exactitud, algunas veces de claridad, y no ha visto que, al se la autoridad soberana en todas partes la misma, el mismo principio debe prevalecer en todo Estado bien constituido, aunque con algunas pequeñas diferencias, bien es verdad, en función de la forma de gobierno"⁴⁵.

Patria: "ésta es la condición que garantiza de toda dependencia personal, al entregar a cada ciudadano a la patria; condición ésta que constituye el artificio y el juego de la máquina política, y que hace legítimos los compromisos civiles, los cuales sin ello serían absurdos, tiránicos, y estarían sujetos a los más grandes abusos"⁴⁶.

"Todos tienen que combatir, en caso de necesidad, por la patria; es cierto, pero en cambio nadie tiene que combatir por sí mismo, ¿y no se sale ganando, al

⁴² Es sabido que Rousseau cita varias veces a Maquiavelo en el *Contrat social* y que lo elogia: «Fingiendo dar lecciones a los reyes, se las ha dado y muy grandes a los pueblos. El príncipe de Maquiavelo es el libro de los republicanos», *ibid.*, III, 6 p. 409 (p. 71). Rousseau establece igualmente una relación muy fuerte entre virtud cívica y amor de la patria en los *Fragments politiques*: «El amor de la humanidad da muchas virtudes, como la dulzura, la equidad, la moderación, la caridad, la indulgencia, pero no inspira nada el coraje, ni la firmeza, etc.: y no les da esta energía que reciben del amor de la patria que las eleva hasta el heroísmo», J. J. ROUSSEAU, *Œuvres complètes*, T. III, cit., p. 536. En los fragmentos relativos a la comparación de las Repúblicas de Esparta y Roma, Rousseau tiene rasgos muy maquiavelianos: «siempre presto a morir por su país, un Espartano amaba tan cariñosamente la Patria que habría sacrificado la libertad misma por salvarla. Pero jamás los romanos imaginaron que la Patria pudiese sobrevivir a la libertad, ni siquiera a la gloria», *Ibid.*, p. 543. Maquiavelo escribe por ejemplo: «en las deliberaciones en que está en juego la salvación de la patria [*della salute de la patria*], no se debe guardar ninguna consideración a lo justo o lo injusto, lo piadoso o lo cruel, lo laudable o lo vergonzoso, sino que, dejando de lado cualquier otro respeto, se ha de seguir aquel camino que salve la vida de la patria y mantenga su libertad», N. MAQUIAVELO, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, cit., p. 249 (p. 433).

⁴³ Cf. la nota sobre Calvino, *Contrat social*, cit., II, 7, p. 382 (p. 41). Para un examen del amor a la patria en Maquiavelo, cf. Y. C. ZARKA, "L'amour de la patrie chez Machiavel", en Y. C. ZARKA, *Figures du pouvoir. Etudes de philosophie politique de Machiavel à Foucault*, PUF, París, 2001, pp. 13-26.

Existe versión española, Y. C. ZARKA, *Figuras del poder: estudios de filosofía política de Maquiavelo a Foucault*, traducción de Tomás Onaíndia, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004. [N del T].

⁴⁴ Se trata de Montesquieu, por supuesto.

⁴⁵ J. J. ROUSSEAU, *Contrat social*, cit. III, 4, p. 405 (pp. 66-67).

⁴⁶ *Ibid.*, I, 7, p. 364 (p. 19).

arriesgar por lo que garantiza nuestra seguridad, una parte de los peligros que habría que correr por nosotros mismos, tan pronto como nos fuese aquélla arrebatada?"⁴⁷.

Es pues a través de la norma de generalidad, la absolutización y la sacralización del contrato y de la legislación, así como de la composición del derecho y de la virtud, la manera en la que se plantea el concepto rousseauniano de la soberanía del pueblo. Sin embargo, las condiciones que se acaban de examinar son tan fuertes que hacen imposible la realización histórica de esta soberanía en su pureza y santidad originarias. De algún modo, Rousseau hace de la soberanía del pueblo la única forma en acto de la soberanía, pero hace simplemente inaplicable en la historia esta figura de la soberanía: la Revolución Francesa pasará precisamente por la experiencia de esta imposibilidad. La soberanía del pueblo así absolutizada no puede definir la democracia real. Ésta, para llegar a ser histórica, debería emanciparse de la absolutización y de la sacralización a las que Rousseau la somete. Esta tarea será realizada por los pensadores liberales, en particular, Benjamín Constant y Alexis de Tocqueville.

YVES CHARLES ZARKA

Université René Descartes Paris 5 (Sorbonne)

19, Rue Lahire, 75013 Paris

e-mail: yczarka@vjf.cnrs.fr

⁴⁷ *Ibid.*, II, 4, p. 375 (p. 33).



